

## المثقف والسلطة في المجتمع العربي

### النموذج اللبناني

(\*)

#### د. سريال القسّ

مدخل:

إن مسألة اصطدام المجتمع العربي بالمجتمع الغربي هي مسألة مركزية في فهم التكوّن البنيوي والتاريخي للسلطة والمعرفة والثقافة في بلادنا، وهي مسألة تطرح على بساط البحث عدة نقاط على مستوى إعادة صياغة السلطات القائمة في مجتمعنا العربي، إنّ على مستوى الدولة أو على مستوى المجتمع الأهلي:

1- النقطة الأولى تدور حول رؤية المجتمعات الغربية لمجتمعنا العربي، إن على مستوى نماذج السلطة السابقة للسيطرة الغربية، أو على مستوى التفكك اللاحق بهذه السلطة على قاعدة تنفيذ مشاريع السيطرة الغربية نفسها<sup>(1)</sup>. وهذا ما يطرح مسألة تكوّن النص الاستشراقي حول مجتمعنا من زاوية نظر مزدوجة تقوم على منهج الاسقاط والنمذجة والمشابهة:

- النظر الى تكون السلطة في بلادنا من ضمن سياق تكوّن السلطات والدول في الغرب نفسه، وذلك من خلال رؤية تطويرية تحدد الفرق والتمايز بين

المجتمع العربي والمجتمعات الغربية على أساس «كمية» التخلف الحاصل في التعاقب التاريخي لنفس السياق، لا على أساس «نوعية» السلطات والبنى التي تندرج في سياق مختلف.

- النظر الى تكوّن المثقف العربي من خلال الرؤية التطورية إياها التي ترى فيه النسخة المكررة للمثقف الغربي في سياق تطوره التاريخي على أساس النموذج الغربي للمثقف المتحدر من الاكليروس<sup>(2)</sup>.

2 - ان مشاريع التسلط التي حملها الغرب على المجتمع العربي قد اتسمت بسلبية مزدوجة: - تفتيت وهدم السلطات والبنى القديمة على مستوى الدولة وعلى مستوى المجتمع.

- عدم اقامة سلطات وبنى غربية جديدة كما كان يتمنى ذلك معظم المثقفين العرب المتشبهين بالنماذج الغربية التي لم يطبقها الغرب على بلادنا كما طبّقها في أوروبا.

وهذه السلبية المزدوجة ترافقت مع اتجاه البنى والسلطات القديمة نحو ممانعة ومقاومة المشاريع الغربية<sup>(3)</sup>، ولو بشكل سلبي هو الآخر، وانتهى

(\*) استاذ في معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية - بيروت.

النص، أو انتقال المثقف العربي من نص الى نص آخر بخط مواز لتبدل السلطات وموازين القوى<sup>(٤)</sup>. بمعنى آخر، إن هذه الرؤية تؤدي بنا الى معالجة مسألة النشوء التاريخي والبنوي للمثقف/الفرد العربي الحديث، ضمن سياق انهيار السلطات القديمة وتصدها أمام الهجمة الغربية، ورصد تقلب مسار هذا المثقف وسط صراع الكتل البشرية وصراع السلطات القديمة والجديدة من جهة، ورصد تبدل نصوصه المعرفية ونحواله بين نص ونقيضه، على اساس تطابق هذا النص أو انفصامه عن واقع العلاقة الفعلية القائمة بين المثقف والمجتمع من جهة أخرى. وهذا ما يستدعي معالجة المسائل التالية في علاقة المثقف - اللبناني بشكل خاص - بالسلطة.

## — I —

- 1 — النشوء التاريخي للمثقف في الغرب في سياق علاقته بالسلطة من جهة وبالدين من جهة أخرى.
  - موقع المثقف الغربي في المجتمع.
  - من هو المثقف؟
  - وظيفة المثقف.
  - المثقف والشعب.
  - دور المثقف.
  - المثقف الثوري وأزمته.
- 2 — النشوء التاريخي للمثقف العربي في سياق علاقته بالغرب وبالمجتمع التقليدي من جهة أخرى.
  - في الفردنة والعصبية والمثقف.
  - تكون المثقف في كافة لحظاته:
  - لحظة الانتهاء البدائي: المثقف التقليدي.
  - لحظة الفردنة والخروج على الانتهاء البدائي: المثقف الحديث.
  - لحظة إعادة الانخراط في المجتمع ومحاولة تغييره: أشكال الانتقال من نص الى آخر.
- 3 — النشوء التاريخي للمثقف اللبناني في سياق

المطاف بهذه الممانعات الى سلسلة من الهزائم منيت بها مجمل الانتفاضات الجماهيرية التي تمخضت عنها الحركة العربية في الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين. وهذا ما وضع المثقفين العرب في مأزق نظري وسياسي مازال يتجدد مع قيام أية انتفاضة جماهيرية جديدة، فحوى هذا المأزق يدور حول السؤال التالي:

ما هو الموقف النظري والعمل المأمور على المثقف العربي أن يتخذه ازاء سلطة قديمة تقاوم السيطرة الغربية وتتصدى سلباً للاحتلال الأجنبي على قاعدة الحفاظ على الماضي ومؤسساته وموروثه التراتبي، لا على أساس صياغة ايجابية للسلطة المستقبلية البديلة القادرة على استيعاب تحديات الحاضر وتقنية الغرب المتفوقة ومؤسساته المتهايزة؟

هذا مع العلم أن الدفاع عن السلطات والبنى القديمة في وجه الغرب يتخذ شكل الدفاع عن الهوية والانتفاء الحضاري والتراث، حيث يلعب الدين في هذا الصراع دوراً تعبواً أساسياً، لا يساعدنا في فهمه اعتماد المقولة التبسيطية القائلة بأن «الدين أفيون الشعوب».

3 — هذا ما يطرح مسألة المعرفة والثقافة بعلاقتها بالسلطة على ضوء العلاقة المحددة بين أطراف هذا الصراع، وذلك من زاوية نظر جديدة تفترض معالجة مسألة المثقف العربي على مستويين:

- مستوى العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تحدد النشوء التاريخي للمثقف العربي في سياق تكون السلطة وسط هذا الصراع، وهو سياق مختلف بأي حال عن سياق تكون المثقف في الغرب بعلاقته بسلطة من نوع آخر<sup>(٤)</sup>.

- على مستوى النص الثقافي نفسه بتنوعاته وأشكاله التاريخية وتماصكه الداخلي، وذلك على قاعدة تطابقه أو عدم تطابقه مع الواقع السوسولوجي لصاحب هذا

تكوّن سلطة الكيان وانتقالها من الدروز الى الموارنة :

- دور المدبّر في انتقال السلطة .

- أنواع المثقفين .

- نصوص المثقفين .

— 11 —

### نصوص المثقف اللبناني

1 — النص الاستشراقي .

2 — النص الكياني .

3 — النص الماركسي .

4 — النص الاسلامي .

- I -

### 1 — النشوء التاريخي للمثقف في الغرب :

ان المثقف الحديث في الغرب يتحدّر من وظيفة اجتماعية مغرقة في القدم ولها جذورها في بنية المجتمع الاقطاعي القديم، وهي وظيفة الأكليروس المرتبطة هي الأخرى بالبنية المثلثة للنسق الهندو-أوروبي الذي درسه جورج دوميزيل Georges Dumezil باسهاب: الأكليروس، الفرسان النبلاء والفلاحون<sup>(6)</sup>. ففي القرن الرابع عشر، كان رجال الكنيسة يحتكرون المعرفة، اذ لم يكن لا النبلاء ولا الفلاحون يجيدون القراءة والكتابة، وكانت القراءة وقفاً على الأكليروس. ولما كانت الكنيسة في الغرب تتمتع بسلطة اقتصادية (ملكية الأراضي) وسلطة سياسية (مستمدة من الله)، فانها كانت تلعب دور الحارس والمدافع عن ايدولوجيا محددة (المسيحية) وتقوم بتلقينها لبقية الطبقات<sup>(7)</sup>. لذلك كان الأكليروس يلعب دور الوسيط بين النبلاء والفلاحين، ويسمح لهم بالاعتراف ببعضهم من خلال انتسابهم الى ايدولوجيا مشتركة. فهو الذي يحافظ على وحدة العقيدة، ويؤمن استمرارية التراث ويحاول أن يؤقلمه مع الحاضر. وهو بهذا المعنى لا يمكن أن يكون مختصاً

بمعرفة محددة، بل هو يقدم ايدولوجية أسطورية عن العالم، تحدد مكان الانسان ومصيره وسط عالم مفعم بالقداسة، كما تحدد التراتب الاجتماعي<sup>(8)</sup>.

«هناك تاريخ لأنساق الكتابة، ولكن هل هناك تاريخ لفعل الكتابة؟ يتساءل ريجيس دوبريه، هناك تاريخ للدول لا للقدرة كقدرة، وتاريخ للذوق لا للجبال، وتاريخ للمحب لا للرغبة، وتاريخ للمعرفة لا للخرافات. واذا كتبنا تاريخاً للأوعي فيكون تكرارياً بطبيعته. ان «تاريخ الايدولوجيات»، هذه الاضافة «التي لا مجموع لها، لا يدفعنا هو أيضاً الى الأمام ولا الى الأفضل...» ان اشعار الرغبة لا تشيخ، كما وأن تواريخ السلطة ليست أبداً خارجية عن الزمن. ان التعارض المقام بين البدائي والحديث انما هو تعارض غريب على العلم السياسي الأساسي. لذلك نجد بهذا المعنى أن المثقف لا عمر له. ليس لأنه كهلاً أو خارج التاريخ ولكنه يبدو وكأن تاريخه كان دائماً يسبقه أو يستمر بعده...»<sup>(9)</sup>

وبالرغم من هذا الوصف البنيوي الذي يقدمه ريجيس دوبريه للمثقف في الغرب، فإن البديل التاريخي للأكليروس بدأ يظهر مع نمو البورجوازية متخذاً شكل «المختص بالمعرفة العملية». ذلك أن طبقة التجار دخلت، منذ تشكلها، في تناقض مع الكنيسة التي كانت مبادئها (السعر العادل، منع الربا) تعيق نمو الرأسمالية التجارية<sup>(10)</sup>. فتبنت في البداية وحافظت على الايدولوجيا الأكليريكية نفسها. ولكنها راحت تفرز من بين أبناء البورجوازية، ولضرورات عملية، مساعدين تقنيين، ذلك أن الأساطيل التجارية كانت تحتم وجود علماء ومهندسين، كما وأن المحاسبة التجارية كانت تحتم وجود محاسبين سيولدون فيما بعد علماء رياضيات، هذا بالإضافة الى أن الملكية الفعلية والعقود التجارية حتمت بروز رجال قانون، كما ونمت بشكل مواز العلوم الطبية وبذلك كان علم

(مونتسكيو)، رجال أدب (فولتير، ديدرو، روسو) علماء رياضيات (دالومير) مزارع عام (هيلفيتيوس) وأطباء، الخ... لقد احتلوا مكان الأكليروس ودعوا فلاسفة، أي محبي الحكمة. الحكمة هي العقل. بالإضافة الى أعمالهم المتخصصة، كان منطاً بهم صياغة تصور عقلائي للكون يشمل ويبرر نشاطات البورجوازية ومطالبها<sup>(12)</sup>.

وهكذا يقوم هؤلاء «الفلاسفة» بتطبيق المنهج التحليلي للعلوم الصحيحة على مسائل التاريخ والمجتمع. ويجدون في هذا المنهج خير سلاح في وجه تقاليد الارستقراطية وامتيازاتها وخرافاتاها. فينحصر بذلك دورهم في اعطاء البورجوازية سلاحاً تستعمله في وجه الاقطاع لتأكيد وعيها لذاتها كطبقة مستقلة. من هنا برزت مفاهيم جديدة: مفهوم «القانون الطبيعي» الذي خرج من العلوم الطبيعية ليطبق على الاقتصاد. ومفهوم «الفردنة» الذي استعملته البورجوازية للتأكيد على الملكية الفعلية بدون وساطة في وجه الملكية الاقطاعية القائمة على العلاقات التبعية بين الأشخاص. مفهوم «الذرية الاجتماعية» (من ذرة) أدى الى مفهوم المساواة بين كل ذرات المجتمع باختصار، لم يرقم «الفلاسفة» الا بما نتهم به مثقفي اليوم: استعمال مناهجهم في غير سبلها، أي في صياغة ايديولوجيا بورجوازية قائمة على «العلموية» Scientisme الآلية والتحليلية، ولذلك اتهموا من قبل الارستقراطيين بأنهم «يرجون أنفهم في مسا لا يعينهم». انهم صانعو الايديولوجيا الانسانية البورجوازية، طالما كانت البورجوازية تعتبر نفسها مرادفة للانسان، وبأنها كطبقة مرادفة للمجتمع. إن مجمل هؤلاء الاختصاصيين ليسوا مثقفين بالمعنى الدقيق، لكن المثقفين كانوا يخرجون من صفوفهم من خلال نظام انتقاء دقيق يحدد مواصفاتهم كفتة جديدة تنتمي الى الطبقة الوسطى بعد أن أصبحت

التشريع أساساً لنمو الواقعية البورجوازية في الفنون<sup>(11)</sup>. ان هؤلاء الخبراء في المعارف العملية يولدون اذن في أحشاء البورجوازية، وهم لا يشكلون لا طبقة ولا نخبة. فهم ليسوا حراساً لأية بورجوازية ولا تقوم وظيفتهم على تأسيس ايديولوجيا مستقلة خاصة بالبورجوازية، وقلماً يتدخلون في النزاع القائم بين البورجوازية وايديولوجيا الكنيسة. بل ان هذا النزاع يتبلور على يد الأكليروس أنفسهم الذين ينقسمون بين بعضهم حول الطريقة المثلى لصياغة الايديولوجيا المسيحية بشكل يتناسب مع نمو البورجوازية ويسمح باستيعابها كقوة صاعدة، من هنا ولد الاصلاح (البروتستانتية هي ايديولوجيا الرأسمالية التجارية) والاصلاح المضاد (ايديولوجيا اليسوعيين تقف في وجه الاصلاح الكنسي المتساهلي مع البورجوازية). وسط هذا الصراع يقف رجال المعارف العملية دون أن يكون لهم الدور الفاعل الأساسي.

«في الحقيقة، أن أي تأقلم من قبل الايديولوجيا المقدسة لم يكن ليرضي البورجوازية التي لم تكن تجد مصلحتها الا في نزاع الطابع القدسي عن كل القطاعات العملية. وهذا ما كان يقوم به عن غير وعي - بغض النظر عن الصراعات القائمة بين رجال الأكليروس - تقنيو المعرفة العملية، بلقائهم الضوء على ممارسة البورجوازية نفسها وتحديداهم للمكان والزمان اللذين يجري فيهما انتقال السلع. كلما تمت علمنة قطاع مقدس، كان الله ينكفيء نحو السماء: انطلاقاً من نهاية القرن السابع عشر، تحول الى الله المستتر. في تلك اللحظة شعرت البورجوازية بحاجتها الى أن تؤكد ذاتها كطبقة انطلاقاً من مفهوم شامل للكون، أي انطلاقاً من ايديولوجيا: هذا هو المعنى المعطى لما سمي «أزمة الفكر في أوروبا الغربية». هذه الايديولوجيا لم يرقم الأكليروس بينائها، بل صاغها اختصاصيو المعرفة العملية: رجال قانون

المثقف العضوي لطبقته، حين كانت ايدولوجيا البورجوازية - التي كانت تتصدى للأشكال البائدة للسلطة الاقطاعية - تبدو وكأنها تولد عضواً من المبادئ العامة للبحث العلمي. وهذا الوهم مرده الى أن البورجوازية كانت تسعى الى الكونية وتعتبر نفسها طبقة كونية، وذلك على النقيض من الأرستقراطية التي كانت تؤكد على خصوصياتها القائمة على الدم والعرق.

أما اليوم، فإن الايدولوجيا البورجوازية، التي كانت في البداية تلقن تقني المعرفة العملية التعاليم «الانسانية»، تقع في تناقض مع وظيفة البحث التي يضطلع بها هؤلاء التقنيين، أي أنها تقع في تناقض مع معارفهم ومناهجهم: فلو حاولوا تطبيق مناهجهم على البورجوازية وايدولوجيتها - وهي ايدولوجيتهم - لاكتشفوا خصوصية هذه البورجوازية وهذه الايدولوجيا. وبذلك يكتشفون، من خلال أبحاثهم بالذات، أنهم أدوات لغايات غريبة عنهم ولا يسمح لهم بإعادة النظر فيها دون الاخلال بدورهم داخل النظام المعرفي<sup>(13)</sup>.

3- ان نشاط التقني هو في الأساس نشاط عملي غايته النهائية كل ما هو نافع لكل البشر. ولكن انتاجه المعرفي يتم احتكار نفعه من قبل البورجوازية التي استخدمته وهذا الاحتكار يسمح لها بمزيد من الربح. ان التقنيين وما هم موظفون في البنى الفوقية، خاضعون مباشرة لأجهزة الدولة أو للأجهزة الخاصة التي تستخدمهم، وهم بهذا المعنى مندرجون في خصوصية تتعارض مع نزعتهم نحو الكونية العلمية والتفتت من الاستخدام الخاص لمعارفهم وعلومهم الكونية. من هنا كانت حرية البحث مرادفة للاعتراض الدائم على محدودية وخصوصية تقسيم العمل الاجتماعي. وهذا التناقض الذي يعيشه تقني المعرفة العملية بين الخاص والعام هو الذي يعرفه

البورجوازية الكبيرة في السلطة:

1 - ان المختص بالمعرفة العملية يتم انتقاؤه من فوق. فهو لم يعد ينتمي «عضوياً» الى الطبقة الحاكمة، بل ان هذه الأخيرة هي التي تحدد وجوده حين تفتح باب الوظائف التي هي بحاجة اليها<sup>(14)</sup>.

2 - ان التكوين الايدولوجي والتقني للمختص بالمعرفة العملية يتم تحديده هو أيضاً من فوق بواسطة نظام تعليمي انتقائي (ابتدائي، ثانوي، عالي)<sup>(15)</sup>. انهم بهذا المعنى «موظفون في البنى الفوقية» غرامشي<sup>(15)</sup>.

3 - ان انتقاء تقني المعرفة العملية أصبح يتم على قاعدة طبقية واضحة في المجتمع الصناعي الغربي. فابن العامل لا مكان له في التعليم العالي داخل هكذا نظام انتقائي<sup>(16)</sup>.

من صفوف هذه الفئة الجديدة ولد المثقف الحديث في الغرب على قاعدة وعيه لتناقض الايدولوجيا الانسانية البورجوازية نفسها، فاضطر للخروج عن اختصاصه في المعرفة لينزج نفسه في ما لا يعنيه من مسائل تتعدى وضعه كمثقف لتطول المسائل الكبرى في المجتمع:

1 - ان تقني المعرفة العملية قد نشأ منذ طفولته على مبادئ الايدولوجيا الانسانية التي أوهمته ان كل البشر متساوون، ليكتشف من خلال وضعه بالذات اللامساواة الفعلية القائمة داخل مجتمع سمح له دون الآلاف غيره أن يصل عبر نظام انتقائي تنافسي الى ما وصل اليه من امتيازات يتمتع بها أمثاله ويملكون بواسطتها سلطة مستمدة من سلطة المعرفة في المجتمع الصناعي. وهو لا يستطيع التخلي عن هذه الامتيازات وهذه السلطة دون أن يلغي ذاته كتقني مميز عن بقية الفئات الاجتماعية<sup>(17)</sup>.

2 - ان «فيلسوف» القرن الثامن عشر كان يشكل

هيجل بـ «الوعي الشقي» الدائم الاعتراض والنقد على ما هو سائد.

انطلاقاً من هذا الوضع يجد تقني المعرفة العملية نفسه أمام احتمالين:

أ - القبول بالايديولوجيا السائدة والتأقلم معها والقبول بوضع علمه العام في خدمة الخاص باسم «اللاسياسة» و «اللاادارية». وبهذا المعنى يبقى تقنياً دون أن يتحول الى مثقف جوهره الاعتراض على السلطة.

ب - رفض الايديولوجيا الخاصة السائدة والمتعارضة مع كونه توجهه، وذلك انطلاقاً من رفض وضعه كأداة لغايات لم يحددها هو. هذا الرفض الذي يضعه مباشرة في مواجهة السلطة التي صنعتها، هو الذي يحول تقني المعرفة العملية الى مثقف يزج نفسه في ما يعنيه. «ان كل تقني معرفة هو مثقف بالقوة لأنه محدد بتناقض دائم قائم داخله بين تقنيته الكونية والايديولوجيا السائدة. ولكن التقني لا يتحول في الواقع الى مثقف بمجرد اتخاذ قراراً بهذا الشأن: فهذا يعود الى تاريخه الشخصي الذي أطلق فيه الطاقة التي تميزه»<sup>(19)</sup>.

ان المثقف هو اذن الرجل الذي يعي التناقض القائم، داخله وداخل المجتمع، بين البحث عن الحقيقة العملية والايديولوجيا السائدة. وبالرغم من أن هذا الوعي، لكي يكون حقيقياً يجب أن يتحقق لدى المثقف أولاً على مستوى نشاطاته المهنية ووظيفته، وهو يعكس تناقضات المجتمع الأساسية.

«ان المثقف، بما هو نتاج للمجتمعات الممزقة، هو شاهد عليها نظراً لأنه استوعب في داخله تمزقها. فهو اذن نتاج تاريخي. بهذا المعنى لا يمكن لأي مجتمع أن يتشكى من مثقفيه دون أن يتهم نفسه لأن المجتمع ليس لديه الا الأشخاص الذين يصنعهم»<sup>(20)</sup>.

بعد محاولة تعريف المثقف الغربي في وجوده، لا بدّ

من التساؤل حول ما اذا كان له وظيفة في المجتمع كمثقف. ذلك أنه من الواضح أن لا أحد قد أوكل اليه مهمة ممارسة وظيفة المثقف. فالبورجوازية الكبيرة لا تعترف به: انها لا تتعرف فيه الا على تقني المعرفة العملية وموظف البنى الفوقية. في حين أن الطبقات الفقيرة ليس بإمكانها أن تنتج أمثاله، لأن المثقف هو نتاج المختص بالمعرفة العملية الذي تفرزه البورجوازية المسيطرة حسب منطق حاجاتها ويعيش على فائض القيمة الذي خصصته هذه البورجوازية للمعارف العملية. وأخيراً الطبقة الوسطى التي هو منها، بالرغم من تمزقها بين البورجوازية والبروليتاريا، فانها لا تعيش هذا التمزق كمرادف للتناقض بين العام والخاص كما يعيشه المثقف. فهو بهذا المعنى لا يمكن أن يعبر بالوكالة عن هذه التناقضات<sup>(21)</sup>.

«لنقل إن المثقف يتميز بأنه لا يحمل وكالة من أحد ولم يكتسب موقعه من أية سلطة. انه بصفته مثقفاً ليس نتاجاً لقرار ما - كالأطباء والأساتذة، وكلاء السلطة - بل هو نتاج فظيع لمجتمعات فظيعة. لا أحد يطالب به ولا أحد يعترف به (لا الدولة ولا نخبة السلطة، ولا التجمعات الضاغطة، ولا أجهزة الطبقات المستغلة، ولا الجماهير). قد يلقي المثقف الاهتمام لما يقول وليس لوجوده بحد ذاته»<sup>(22)</sup>.

ضمن هذا السياق لمسار المثقف في الغرب، حاول الفكر الماركسي حل هذا الاشكال في وضع المثقف، انطلاقاً من امكانية خيانتته لطبقته والانخراط في صفوف الطبقات الكادحة. ولكن عملية الانخراط هذه ما زالت تطرح مجدداً أزمة المثقف في الغرب، وتطرح معها مسألة العلاقة بين المثقف الطبيعي والجماهير، بين التنظيم والعفوية، ويتمحور هذا النقاش حول طريحين:

1 - طرح لينين في نظريته في الحزب الواردة في كتابه: ما العمل؟ حيث يعتبر أن الوعي الثوري هو

حصيلة لقاء بين النضال الاقتصادي للطبقة العاملة وهو نضال بحد ذاته Trade - Unioniste وملازم للنظام، ونضال المثقفين الماركسيين الحائنين لطبقتهم البورجوازية. ان الوعي الثوري يأتي الى الطبقة العاملة «من الخارج». ان الحزب، تنظيم الثوريين الذين يملكون أدوات تحليل ماركسي، هو الذي يجسد الوعي الثوري للبروليتاريا<sup>(23)</sup>.

2- الطرح الماوي الذي تبناه اليسار الجديد في أوروبا. اذ يعتبر أنه يوجد في التراث المعادي للينينية حجة يجدر رد الاعتبار لها: البيروقراطية الملازمة للمفهوم اللينيني. مع الاعتراف أن تاريخ الحزب البولشفي هو تاريخ عشرات السنين من النضال المنهجي والعنيد لتوثيق العلاقة بالطبقة العاملة. لكن التعريف اللينيني للنضال العمالي العفوي على أنه بجوهره اقتصادي، لا يقع اليسار الجديد الأوروبي الذي لا يرى مسألة العلاقة بالطبقة العاملة «كغزو ايدولوجي» وكادخال «من الخارج» للوعي السياسي.

يقول الماوي الايطالي ادريانو سوفري Adriano Sofri بهذا الصدد:

«... يجب أن نعترف بأن الوعي ليس «خارج» الجماهير. كما لا يمكننا التوقف اليوم عند تعريف لينين للمثقفين (المثليين المثقفين للطبقات المسيطرة): ان هذا التعريف لا يأخذ بعين الاعتبار التحولات الحاصلة في البنية الطبقية للامبريالية المعاصرة، كما تبين ذلك الحركة الطلابية... فاذا كان ما زال صحيحاً بأنه «حركة ثورية بدون نظرية ثورية» (لينين)، فانه صحيح أيضاً أن الأمر لا يقوم على نظرية يتم «ادخالها» الى الحركة الجماهيرية، ولكن على نظرية تنمو داخل النضال الجماهيري، كمعرفة منهجية بحاجات الجماهير وتعميمها، في صيرورة جدلية مستمرة»<sup>(24)</sup>.

ان هذا الطرح يستند الى نظرية انطونيو غرامشي

حول مفهوم «المثقف العضوي» من جهة، وعلى تعريف ماوتسي تونغ للمثقف الثوري من جهة ثانية: «... ان المثقف الثوري هو الذي يعرف أن يرد للجماهير بشكل منظم ما سبق أن أخذ منها بشكل غير منظم»<sup>(25)</sup>.

ولكن كلا هذين الطرحين وجدا نقداً لهما على يد تيار واسع من الفلاسفة في الغرب الذين يسعون بمؤلفاتهم الى ايجاد صياغة جديدة للعلاقة بين النظرية والممارسة، بين المثقف والسلطة. وهذا ما عبر عنه ميشال فوكو بقوله:

«... ليست المسألة السياسية الجوهرية بالنسبة للمثقف، في أن يتتقد المحتويات الايديولوجية الملاصقة للعلم، ولا في أن تواكب ممارسته العلمية ايدولوجيا صحيحة. بل في معرفة ما اذا كان بالامكان بناء سياسة جديدة للمعرفة. ليست المسألة في أن نغير «وعي» الناس أو ما يحملون داخل رؤوسهم، بل في أن نغير النظام السياسي والاقتصادي والمؤسسي لانتاج المعرفة».

«... ان الأمر لا يتعلق بتحرير المعرفة من كل نظام سلطة - وهذا مجرد وهم، نظراً لأن المعرفة هي بحد ذاتها سلطة - بل بفك الارتباط بين سلطة المعرفة وأشكال الهيمنة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية) التي ما زالت المعرفة تعمل داخلها حتى الآن»<sup>(26)</sup>.

## 2- النشوء التاريخي للمثقف العربي:

اذا كان ظهور المثقف في الغرب هو حصيلة تطور تاريخي لبنية المجتمع الاقطاعي الذي فرز مع غو البورجوازية الانسان المفرد كشرط تاريخي لظهور المثقف المفرد والمفرد، فان هذه المفردنة هي التي ميّزت المجتمع الغربي الرأسمالي على كافة المستويات ومهدت لقيام الدولة الديمقراطية الغربية:

- فعلى المستوى الاقتصادي برزت الملكية الفردية من داخل المجتمع الاقطاعي، وواكب نمو التجارة

الأرض لولاية أو لعصبيات محلية لفترة محدودة، وهو نظام الديريك ثم نظام الالتزام المقاطعي الذي لا يسمح بنمو قوة اقتصادية مستقلة خارج نطاق الدولة المركزية. ولم يتم ادخال الملكية الفردية على هذا النظام الاقتصادي الا في أواخر العهد العثماني وبفعل التغلغل الأوروبي في جسم الامبراطورية العثمانية.

- وعلى الصعيد السياسي، تميّز النظام السياسي العثماني بتمركز السلطة في شخص السلطان، يسانده في الحكم جيش انكشاري من أصل مسيحي مقتلع الجذور من عصبيته الأصلية ويدين بالولاء للسلطان كجسم غريب عن المجتمع. ومن هذا الجسم تدرج الولاية الذين يستتبعون العصبيات من خلال عائلات مقاطعية. فال مواطن المفرد لا وجود له بالنسبة للدولة المركزية الا من خلال عصبيته العائلية.

- على المستوى الفكري بقي الفكر الديني الاسلامي مسيطراً، ومن خلاله يتم التعامل مع كتل دينية أخرى (أصحاب الكتاب والملل)، مما أعاق ولادة عقلانية انسانية كما في الغرب تضع الانسان المفرد مكان الله.

#### أ - المثقف التقليدي:

ضمن هذا النظام الاقتصادي والسياسي والفكري انحصر دور المعرفة والثقافة برجل الدين، ان على صعيد أجهزة الدولة أو على صعيد المجتمع الأهلي حيث تشكل تجمعات الملل متحدات فكرية يحتل رجل الدين داخلها موقعاً ثقافياً مميزاً خاصة أن محتوى المعرفة يتفرع من النص الديني نفسه. إنه المثقف التقليدي الملتنصق بانتائه البدائي العصبي، ولم يخرج بتكونه الفكري عن اطار الموروث من المعارف المتداولة ضمن بيئته. انه بهذا المعنى مثقف لا يحتاج في تكونه كمثقف الى قطيعة سوسيولوجية مع عصبيته لكي يتفرد، فهو جزء من جهاز ايديولوجي ديني

الخارجية عبر البحار اقتلاع الفلاح عن وسيلة انتاجه (الأرض) ونزوحه الى المدينة لبيع قوة عمله بدل أن يبيع انتاجه من الأرض<sup>(27)</sup>.

- وعلى المستوى السياسي برز المواطن الفرد Citoyen الذي أصبح في علاقة مباشرة مع الدولة الجديدة، بدون وساطة العائلة والعشيرة والطائفة، وهو مواطن يتمتع بحقوق الانسان الفردية ويلتزم بواجبات المواطنة التي تفرضها الدولة والتي تقف عند حدود حرية الآخر وعند حدود المصلحة العامة.

- وعلى المستوى الفكري والفلسفي، برزت الانسانية كمدى يحتل فيه الانسان المفرد مكان الله الذي كان مسيطراً في الفلسفات السابقة. فالانسان هو الذي يصنع التاريخ بدل العناية الالهية، وهذا ما عبرت عنه الفلسفة العقلانية الجديدة، انطلاقاً من كوجيتوديكارت وصولاً الى فلسفة التنوير التي مهدت للثورة الفرنسية.

خلاصة القول إن الشروط التاريخية لنشوء نمط الانتاج الرأسمالي في أوروبا ارتبطت بمعطى بنيوي داخلي، تمثل هذا المعطى بظاهرة الفردنة وولادة الانسان المفرد على أنقاض التجمعات والعصبيات السابقة. وبذلك حلّ المثقف الغربي الحديث مكان الأكليروس في مجتمع تسوده التقنية المتخصصة. إن ظاهرة الفردنة هذه كانت غائبة عن بنية مجتمعا العربي، بسبب التركيبة العصبية التي تميز بها مجتمعا الشرقي عبر التاريخ، والتي كانت تحول دون ولادة الانسان المفرد على قاعدة التطور الداخلي للمجتمع العربي بمعزل عن الاحتكاك بالغرب، وذلك على كافة المستويات والأصعدة:

- فعلى الصعيد الاقتصادي، تميّز النظام الاقتصادي العثماني الذي كنا جزءاً منه حتى عهد قريب، بغياب الملكية الفردية للأرض، واحتكار هذا الشأن من قبل الدولة المركزية التي كانت تقطع



التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر في أعطافه، وتثقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم، مبعدين عن باطن السلطان، حذرين على أنفسهم من بواده»<sup>(28)</sup>.

«وفي معنى ذلك ما كتب به أبو مسلم للمصور حيث أمره بالقدم: أما بعد فانه مما حفظناه من وصايا الفرس، أخوف ما يكون الوزراء اذا سكنت الدهماء». سنة الله في عباده، والله سبحانه وتعالى اعلم»<sup>(29)</sup>.

ويمكننا استنتاجاً، القول بأن دور المثقف التقليدي اغما تحدده علاقة السلطة بالعصبيات، فلا وجود له خارج عصبية زمن الحرب، ولا وجود له الا من خلال السلطة في زمن السلم. اذ يمكننا أن نعقب على أي مسلم بالقول: «أخوف ما يكون المثقف اذا اشتدت الدهماء»، فينكفيء من بطانة السلطان الى عصبية البدائية، وفي كلا الحالتين لا وجود له كمثقف مفرد، ولم يتوان ابن خلدون عن وصف المثقف بحاجب السلطان، مدلاً بذلك على أولوية السياسة على الفكر:

«قد قدمنا أن هذا اللقب كان مخصوصاً في الدولة الأموية والعباسية بمن يحجب السلطان عن العامة ويغلق بابه دونهم، أو يفتح لهم على قدره في مواقيته. وكانت هذه منزلة يومئذ عن الخطط مرووسة لها، اذ الوزير متصرف فيها بما يراه. وهكذا كانت، سائر أيام بني العباس، والى هذا العهد، فهي بمصر مرووسة لصاحب الخطة العليا المسمى بالنائب»  
«وأما في الدولة الأموية بالأندلس، فكانت الحجابة لمن يحجب السلطان عن الخاصة والعامة، ويكون واسطة بينه وبين الوزراء فمن دونهم»<sup>(30)</sup>.

ب - تقني المعرفة والمثقف الحديث:

اذا كان أوغست كونت قد وصل الى مآزق نظري

تمتد الجذور داخل ملته يعيد انتاج عقيدتها الفكرية وتماسكها الداخلي انطلاقاً من نص دينها المؤسس. ان عضوية هذا المثقف التقليدي تكسبه سلطة مستمدة من التحام الايديولوجية العملية الميعوشة الدينية داخل ملته، بالايديولوجيا النظرية التي يمتلكها هذا المثقف كممثل للنص الديني. أما موقعه كمثقف من سلطة الدولة فانه يتحدد انطلاقاً من حاجة الدولة الى عصبية في زمن الحرب، والى معارفه في زمن السلم. يقول ابن خلدون بهذا الصدد في «التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول»:

«اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره. الا أن الحاجة في أول الدولة الى السيف، مادام أهلها في تمهيد أمرهم، أشد من الحاجة الى القلم. لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة. وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرناه، ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم الذي قدمناه، فتحتاج الدولة الى الاستظهار بأرباب السيوف وتقوى الحاجة اليهم في حماية الدولة، والمدافعة عنها، كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها. فيكون للسيف مزية على القلم في الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاهاً وأكثر نعمة وأسنى اقطاعاً. وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف لأنه قد تمهد أمره، ولم يبق هم إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له في ذلك، فتعظم الحاجة الى تعريفه، وتكون السيوف مهملة في مضاجع اغمارها، الا اذا نابت نائبة أو دعييت الى سدّ فرجة، وما سوى ذلك فلا حاجة اليها. فيكون أرباب الأقاليم في هذه الحاجة أوسع جاهاً، وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة وأقرب من السلطان مجلساً، وأكثر اليه تردداً وفي خلواته نجياً، لأنهم حينئذ آله

عدم خروجه من مأزق أسلافه، بقدر ما يهنا متابعة هذا المفهوم المزدوج على صعيد مجتمعا العربي ضمن مسار تفتت العصبية القديمة - رغم ممانعتها للتفتت - وبروز الفردنة على هامش الكتل الفاعلة، وذلك لرصد مسار تكوّن المثقف العربي الحديث بين حدي الفردنة والعصبية، المفرد والجمع.

ان مسألة اصطدام المجتمع العربي بالغرب هي الأساس في ولادة المثقف العربي الحديث من بين صفوف تقني المعرفة. فاذا كان كل المجتمع العربي لم يبق على عصبية، بل تم خرقه من قبل الغرب، فانه يمكننا القول أيضاً إن كل المجتمع العربي لم يتفردن، وحتى الشرائح التي تفردت لم تنجح في تأسيس تكتلات جديدة بديلة للعصبية القديمة (عائلة عشيرة طائفة)، بل تعايشت في سياق منطقها، وبهذا المعنى لا يمكن حصر دراسة مجتمعا بجهاز الدولة الذي يتميز ببرانيته بالنسبة للعلاقات الفعلية القائمة داخل المجتمع الأهلي، كما لا يمكن حصر موضوع العلاقة بين المثقف والسلطة بسلطة الدولة فقط. من هنا يمكن رصد لحظتين في مسار تكوّن المثقف العربي:

- 1 - لحظة الخروج على العصبية البدائية وتكون المثقف المفرد في قطيعة مع الايديولوجيا العملية السائدة ومع مضامين الثقافة التقليدية الدينية.

- 2 - لحظة الانخراط في المجتمع مجدداً، إما لاحتلال موقع العصبية البدائية في السلطة أو لتغيير بنية السلطة نفسها على قاعدة مشروع تغيير في المجتمع وفي الدولة.

فمع تغلغل العلاقات الرأسمالية الأوروبية في جسم المجتمع العربي، بدأ يطغى النظام التعليمي الغربي فارضاً مؤسسة المدرسة الحديثة والجامعة، على قاعدة مضامين معرفية وعلمية بحثية واجتماعية متعارضة في معظم الأحيان مع النظام التعليمي التقليدي ذي الطابع الديني. ومع نموشات تجارية

في تأسيس علم الاجتماع على أساس مفهوم مركزي هو مفهوم التضامن أو اللحمة الاجتماعية (Consensus Social) الذي لم يجد مرادفاً له في الواقع الأوروبي في القرن التاسع عشر الذي تميز بعملية فردنة تبلورت سياسياً مع الثورة الفرنسية واستكملت ضرب أشكال اللحمة التي كانت سائدة في أوروبا الاقطاعية دون أن تؤدي الى لحمة جديدة كان يتوخاها أوغست كونت، هذه الفردنة التي وصفها ماركس بدقة وحاول تفسيرها علمياً دون أن تتحقق مشاريعه الأوروبية في اقامة اللحمة المستقبلية على قاعدة ديكتاتورية البروليتاريا، فإن أميل دوركهايم قد حاول فيما بعد الخروج من هذا المأزق النظري بالتخلي عن تأسيس علم المجتمعات - كل المجتمعات - اذ قسم موضوع هذا العلم - أي مفهوم التضامن أو اللحمة - الى نوعين يقابلها نوعان من المجتمعات:

- التضامن الآلي Solidarité Mecanique : أي اللحمة التي تربط عناصر المجتمع التقليدي ما قبل الصناعي، المتجانس في قيمه وسلوكه، والطاغي في تأزره على عناصره المكونة (الأفراد). فالفرد في هذه المجتمعات يستمد قيمته ودوره من انتهائه الى عصبية بدائية آلية تشكل واسطة علاقته بالدولة أو بالأفراد الآخرين من ضمن عصبيتهم ولا يستمد قيمته من تكوينه ومعارفه الذاتية.

- التضامن العضوي Solidarité Organique : أي اللحمة التي تربط طوعاً أفراد المجتمع الصناعي الذي يقوم على أساس تقسيم العمل، والأفراد هنا يشكلون قيمة بحد ذاتهم على أساس المعرفة التي اكتسبوها في مسار فردنتهم عبر الخروج من الانتفاء البدائي الآلي، وتوافقوا مع أفراد آخرين، تطورا ضمن نفس السياق، على التآزر ضمن اطار معارفهم المشتركة: نقابة أطباء، مهندسين، محامين، الخ<sup>(31)</sup>.

لا يهنا هنا حل مشكلة دوركهايم في خروجه أو

محلية مرتبطة بشبكة العلاقات الأوروبية الوافدة، بدأت تدرج في شبكة هذه العلاقات فئات من تقني المعرفة الحديثة مرتبطة باحتياجات نشوء نماذج جديدة من الدول يتزاوج فيها النص المؤسسي الغربي والبنية العصبية المحلية. وبذلك ولد تقني المعرفة العلمية والعملية ليشكل فئة النخبة الحديثة: طبيب، مهندس، محامي، الخ... ومن خلال منطق النظام التعليمي الغربي الجديد، كان لا بد من سلوك دروب المعرفة الجديدة على قاعدة عملية فردنة تشكل شرط انتاج تقني المعرفة الحديث، وهذه الفردنة تفترض قطعة «المتعلم» الجديد مع مجتمعه:

1 - على صعيد عصبية البدائية، إذ إن اكتساب المعارف التقنية الغربية تفترض خروجه من دون عصبية الى شبكة علاقات مختلفة نوعاً ومتميزة بفردتها.

2 - على صعيد مضمون المعارف التقليدية وكل ما يدخل في اطار التراث الشعبي المعيش أو الايديولوجيا العملية، فتقني المعرفة الحديثة يجد نفسه في قطعة مع جذوره التراثية

ومع مضامين الايديولوجيا الشعبية العملية، وذلك من ضمن سياق تكونه كمثقف مفرد. بهذا المعنى يكون نشوء المثقف الحديث ملازماً لخروجه من مجتمع المغلوبين لكي يقدم نفسه بعد بلورة معارفه الجديدة كتقني في خدمة السلطة الجديدة.

ان هذه الحركة الأولى التي ترسم خروج تقني المعرفة من المجتمع التقليدي في تكونه كمثقف مفرد، تضعه بعد تكونه في قطعة مع المجتمع التقليدي وكتل العصبية من جهة، كما تضعه على طريق تسلق معابر السلطان الحديث الذي يحتاج لأمثاله. ولكن حجابة السلطان الحديث بابها ضيق فلا يتسع لجميع المثقفين والتقنيين، ولا يتسع لطموحاتهم في السلطة خاصة في مرحلة «اشتداد الدماء»، فيجد

هذا التقني نفسه أمام خيارات جديدة:

1 - اعادة الانخراط في العصبية البدائية والتخلي عن مرحلة الفردنة كنزوة شباب كان لا بد من المرور على ضفافها في سياق التحصيل العلمي، ذلك أن السلطان الحديث في بلادنا لم يتحول الى سلطة حديثة، بل بقي يتعامل مع كتل العصبية التي لا وجود سياسي للتقني خارجها. وهذا ما نشهده من رصد حركة «المعلمين» الذين بدلوا اسماءهم وأقنعتهم على امتداد الحرب الأهلية ليستقروا كل داخل طائفته وعشيرته وعائلته كتقنيين «ناضجين» سياسياً اكتشفوا طريق السلطة الواقعية وتركوا جانباً مغامرات التغيير.

2 - أو تمرد ايديولوجي ثقافي سلمي يقذف بالتقني الحجاب على طريق نقد وفضح قوانين السلطة وقيم المجتمع التقليدي ضمن حركة هميش جديدة تضعه بمعزل عن قوانين المجتمع التقليدي وفي طلاق مع الايديولوجيا الشعبية العملية التي لم تلحظها كتبه ومعارفه الطليعية<sup>(32)</sup>.

3 - وأخيراً، تمرد سياسي ايجابي (وهو الأصعب) يحاول أن يتخطى النقد الفكري السلمي ضمن حركة عكسية للتواصل مجدداً مع الايديولوجيا العملية السائدة في مجتمع المغلوبين ومجتمع الحركة الجماهيرية المناوئة للسلطة، ان هذا التمرد الايجابي يكتسب بعده السياسي الفاعل من تمرد آخر يقع خارجه ويحتويه، وهو تمرد الجماهير، وهذا الانخراط الجديد لاعادة اللحمة المفقودة بين الايديولوجيا الشعبية العملية والمعارف النظرية التي يحملها المثقف المتمرد، تعكس مشكلة هذا المثقف في ايجاد صيغ هذا التواصل، وليس مشكلة الجماهير التي بقي مثقفوها وسطها.

ان مسار تحقيق عضوية المثقف المتمرد يعكس هذا التناقض بين الايديولوجيا النظرية التي تحاول الانخراط في ايديولوجيا «شعبية» عملية غالباً ما يكون

دين السلطة الذي مارسه مدبرو الأمراء المشهورون في تاريخ جبل لبنان. وهذا النوع من المثقفين يستحق دراسة شاملة قد تلقي ضوءاً جديداً على علاقة «مثقّف التدبير» بالسلطة في لبنان.

خلاصة القول: ان علاقة المثقف بالسلطة في لبنان تطرح موضوعاً قديماً قدم علاقة الفيلسوف بالحاكم، فاما أن يكون الفيلسوف حاجباً للسلطان (أرسطو) وألا سكندر، ابن خلدون وملوك الطوائف، مكيفلي وعائلة ميديسيس Medicis، ومجمل السفسطائين) أو أن يكون شاهداً لعصره وجوهره الاعتراض على السلطات كل السلطات، وهذا ما أكد عليه انتحار سقراط بأن الفلسفة أكبر من أن تحتويها سلطة، وقد تكون أهم الفلسفات تلك التي تحررت كلياً من فلسفة السلطة والتي تتحول في اعتراضها على السلطة الى سلطة جديدة. يقول نيتشه بهذا الصدد: «... حذار وأنت تحارب الوحوش أن تتحول الى وحش مثلهم».

طابعها دينياً، وهذا الانخراط لا يهدف الى ترك المغلوبين البسطاء في مستوى الحكمة الشعبية البدائية التي يدينون بها كفلسفة عملية، وانما يسعى إلى قيادتهم نحو رؤية شاملة وأرقى للعالم. ولكن هذه القيادة تطرح جدلاً واسعاً خاصة في لبنان الحرب الأهلية، الذي شهد ما شهد من تبدل مواقع المثقفين وتقلهم بين النصوص بنفس السهولة التي يتقلون بها بين السلاطين وأمرأ الطوائف والعشائر.

فالسمة الغالبة للمثقف اللبناني تتميز بانتفاءات مؤقتة لنصوص تتراوح بين الماركسية والكيانية والاسلام، فهو كفلسفة هيغل، يأتي بعد الحدث، كيف لا وهو سليل البدعة اللبنانية الفذة التي أوجدت «المدير» كأول مثقف لبناني ساهم في انتقال الغلبة من الدروز الى الموارنة، و«المدير» هنا وظيفته «تدبير» أطفال الأمراء في جبل لبنان ودفعهم نحو اعتناق الدين المسيحي. انه «المدير» الثقافي اللبناني في تغيير

## الحواشي

- 1 - Edward Said: L'orientalisme. L'orient cree par L'occident Ed. du Seuil. 1980.
- 2 - Regis Debray: Le Scribe. Genèse du politique. Ed. Grasset 1980.
- 3 - د. سهيل القش: في البدء كانت الممانعة، مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي / دار الحداثة 1980.
- 4 - Jean Paul Sarter: Plaidoyer pour les intellectuels. in Situations VIII. Ed. Gallimard. 1972.
- 5 - د. سهيل القش: الذين لا يبدلون أسماؤهم. السفير/ السبت في 22 شباط 1986.
- 6 - Regis Debray: Le Scribe. Genèse du politique. Ed. Grasset. 1980. p.14.
- 7 - Jean-Paul Sarter: Plaidoyer pour les intellectuels. in Situations VIII. Ed.NRF. 1972. p.381.
- 8 - Ibid..... p. 382.
- 9 - Regis Debray: Le Scribe. op.cit. p.14.
- 10 - Max Weber: L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme. Ed. Plon.
- 11 - Jean - Paul Sartre: Plaidoyer pour les intellectuels. op.cit. p.382.
- 12 - Jean - Paul Sartre: op. cit. p.383 - 384.
- 13 - Louis Althusser: Idéologie et appareils idéologiques d'Etat. in la pensée. N: 150.
- 14 - Ibid.,
- 15 - Antonio Gramsci: œuvres complètes. Ed. NRF.
- 16 - Roger Establet: L'Ecole capitaliste en France. Ed. Maspéro.
- 17 - Jean Paul Sartre: op. cit.
- 18 - Ibid.....

- 
- Jean paul Sartre: op.cit.... - 19
  - Jean Paul Sartre:op.cit.... p.400 - 20
  - Jean Paul Sartre: L'Ami du peuple. in SituationsV111. P.457 - 21
  - Jean Paul Sartre..... op.cit.p. 401. - 22
  - Lenine: Que Faire? - 23
  - Adriano Sofri: Quelle avant - garde? Quelle organisation? in les temps modernes, N 279 - Octobre 1969. - 24
  - Mao Tsé TOUNG: Quatre essaie philosophiques. - 25
  - Michel Foucault: Verité et Pouvoir. in L'arc, N: 70. (La Crise dans la Tête). - 26
  - K. Marx: Les Fondements de la Critique de L'Economie Politique. Ed.Anthropos. - 27
  - ابن خلدون/ المقدمة . - 28
  - ابن خلدون/ المقدمة . - 29
  - ابن خلدون/ المقدمة . - 30
  - 31 - د. سهيل القش/ الفرد واللحمة في استحالة علم الاجتماع . الفكر العربي عدد 38/37.
  - 32 - د. سهيل القش/ في البدء كانت الممانعة/ دار الحداثة 1980.
- 

## المراجع

- Said (Edward): L'orientalisme. L'orient créé par L'occident. Editions du seuil 1980.
- Debray (Regis): Le Scribe. Genèse du Politique. Editions Grasset. 1980.
- Sartre (Jean - Paul): Plaidoyer pour les intellectuels. in Situations XIII. Ed. NRF. 1972.
- Weber (Max): L'Ethique protestante et L'Esprit du Capitalisme. Ed. Plon.
- Althusser (Louis): Idéologie et Appareils Idéologiques D'Etat. in La Pensee N: 150.
- Gramsci (Antonio): œuvres Complètes. Ed. NRF.
- Establet (Roger): L'Ecole Capitaliste en France. Ed. Maspéro
- Lénine (V): Que Faire?
- Sofri (Adriano): Quelle Avant — Garde? Quelle Organisation? in Les Temps Modernes. N279. Octobre 1969.
- Mao — Tsé TOUNG: Quatre Essais Philosophiques.
- Foucault (Michel): Vérité et Pouvoir. in L'Arc N: 70 (La Crise dans la Tête).
- Marx (Karl): Grundrisse. Les Fondements de la Critique de L'Economie Politique. Ed. Anthropos.
- Al — Kache (Souheil): Convaincre: Discours de Répression. Thèse de Doctorat D'Etat en Philosophie. 1979.
- د. سهيل القش/ في البدء كانت الممانعة . دار الحداثة 1980 .
- د. سهيل القش/ الذين لا يبدلون اسماءهم السفير/ 22 شباط 1986 .
- د. سهيل القش/ الفرد واللحمة في استحالة علم الاجتماع/ الفكر العربي ، عدد 37 — 38 .
- ابن خلدون/ المقدمة .